

*Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,*  
2008, julio-diciembre, vol. LXIII, n.º 2,  
págs. 7-33, ISSN: 0034-7981

# El pensamiento antropológico griego a finales de la época clásica<sup>1</sup>

## Greek Anthropological Thought at the End of the Classical Age

JOSÉ-JAVIER BENÉITEZ PRUDENCIO  
Darwin College. University of Cambridge

### RESUMEN

El interés de Aristóteles por la naturaleza humana abarca un cúmulo impresionante de disciplinas. En los últimos años se ha dado un avance importante en la investigación que sobre la idea del ser humano tenía este pensador, mostrándose reveladora en el conocimiento de diferentes partes del *Corpus aristotelicum* que durante mucho tiempo han estado postergadas. Por esta razón, algunos especialistas convienen en afirmar que, para la comprensión del pensamiento antropológico de Aristóteles, sus tratados biológicos se muestran de tanto interés y tienen tanta importancia como la *Política*, las *Éticas* o la *Metafísica*. El centro de atención del artículo lo constituyen dichas partes más olvidadas del *Corpus*. Con todo, el modelo aristotélico no fue la única explicación antropológica que se dio a finales de la época clásica, ni tampoco la más decisiva. El autor se detiene en el que fuera historiador y médico, Ctesias —quien, aunque había escrito *Historia de la India* una generación antes, fue muy influyente en la época en que vivió Aristóteles— así como en el filósofo peripatético Teofrasto.

**Palabras clave:** Ser Humano, Habla, Mundo Natural, Ctesias, Aristóteles, Teofrasto.

### SUMMARY

Aristotle's interest in human nature ranges impressively over a large number of disciplines. In the last few years there has been an explosion of fresh research into this thinker's representation of the human being; but above all it is the knowledge of different areas of *Corpus aristotelicum* —which for long was badly neglected— that has proved the most rewarding. Thus, some specialists have come to realize that Aristotle's biological works are as interesting and important as his *Politics*, his *Ethics* or his *Metaphysics* for understanding his anthropological thought. The scope of the paper is these neglected

---

<sup>1</sup> A Geoffrey Lloyd. El presente trabajo se ha desarrollado en el marco del proyecto de investigación (07/032-A) cofinanciado por el FSE y la JCCM.

areas of *Corpus aristotelicum*. Aristotle's model, however, was not the only and decisive anthropological theory available at the end of the Classical Age. The author also discusses the historian and physician Ctesias—who had written a *History of India* one generation before, yet was very influential in Aristotelian times—as well as the Peripatetic philosopher Theophrastos.

**Key words:** Human Being, Speech, Natural World, Ctesias, Aristotle, Theophrastos.

## 1. INTRODUCCIÓN

Los antiguos griegos mantuvieron un concepto de la humanidad mucho más estrecho que el nuestro moderno, al menos hasta el pensamiento estoico. Parece una idea comúnmente admitida por las fuentes literarias grecolatinas que no existe pensamiento sin lenguaje, y que éste lleva en sí mismo la quintaesencia de la civilización y la humanidad (cf. Baldry 1965: 15). Con independencia de cuál fuese el conjunto de seres reconocibles como tales 'humanos', la Antigüedad griega relacionó 'hombre' (*ánthrōpos*) con 'viviente inteligente o racional' (*zōon logikón*); una terminología que utiliza, por ejemplo, Platón, y que el propio Aristóteles remite a los pitagóricos (cf. Renahan 1981: 240-241). Para el Sócrates del *Crátilo*, que trata su investigación de la etimología de los nombres con mucha inventiva e ironía, esto parece claro. Como es bien sabido, el Sócrates platónico trata de rebatir a sus dos interlocutores en este diálogo, Hermógenes y Crátilo, los cuales sí se toman en serio la teoría onomástica que cada uno de ellos defiende. Con ingenio, aunque la etimología se la inventa, Sócrates (Platón) enfatiza que el mismo nombre (*ónoma*) de *ánthrōpos* hace "que los demás animales no observ[e]n, ni reflexio[e]n, ni examin[e]n", dado que "*ánthrōpos* ha recibido correctamente su nombre porque *examina lo que ha visto*", esto es, piensa racionalmente (Platón *Crátilo* 399c).

Desde los tiempos arcaicos en que compone el poeta Hesíodo, la distinción entre 'animal' o 'bestia' (*thér*) y 'hombre' aparece de forma nítida, y los yambógrafos Arquíloco y Semónides utilizan *zōion* como sinónimo de viviente no humano (cf. Heath 2005: 42). Lo que se desprende, por lo general, de las fuentes griegas del período arcaico y clásico es que la 'humanidad' en sentido propio era una parte de lo que hoy entendemos por este término; esto es, sólo un conjunto masculino y de origen griego. Incluso, cuando se emplea refiriéndose a la mujer (*he ánthrōpos*) normalmente se utilizaba en un sentido peyorativo (cf. Sosin 1997: 75-83). Dado que vamos a referirnos al 'hombre' del que habla Aristóteles, hemos de indicar que el uso de esta palabra a lo largo del *Corpus* tiene a veces un sentido amplio (así, cuando se predica del esclavo), pero también un uso bastante restrin-

gido (no con aquel valor general o indeterminado), siendo en este caso equivalente a *zōon logikón* o a ‘viviente cívico’ (*zōon politikón*). En realidad, para el estagirita únicamente existen ‘hombres’, y aquéllos que no han logrado serlo (pues no se han realizado siguiendo su naturaleza, ya sea por discapacidad o por anomalía natural<sup>2</sup>), constituyen ‘hombres’ disminuidos. Estos vivientes más o menos próximos a la humanidad plena (y por consiguiente, más o menos, cercanos a la animalidad) son las mujeres, los bárbaros, los afeminados e, incluso, los monstruos (cf. Rist 1996: 1-2, 11), según la ‘psicología’ y la biología aristotélicas<sup>3</sup>, que son las que vamos a tener más en cuenta en las páginas que siguen. El motivo para no tratar con cierta exhaustividad la *Política* y las *Éticas* es que éstas tradicionalmente han sido las partes del *Corpus* objeto de estudio a la hora de tratar la antropología aristotélica. Por otra parte, el estagirita solamente es el mejor portavoz de una imagen que de la humanidad tuvieron muchos griegos, deudora según suele explicarse del etnocentrismo *fuerte* que, al menos, se detecta desde el primer tercio del siglo V a. de n. e., es decir, desde el triunfo panhelénico en las guerras médicas. Había muchos griegos que, igual que el Heracles de las *Traquinias* de Sófocles, exclamaran que el bárbaro es “*áglōssos*” (v. 1062), y como tal, un ser incapacitado para hablar y, por tanto para tener inteligencia (*áloga*), sin más estatus que el de cualquier otro animal no humano. Aunque para Homero los troyanos ‘hablan’ (cf. *Ilíada* IV, 437), si bien una lengua distinta a la de los aqueos<sup>4</sup>, el poeta los hace avanzar en la línea de combate dando gritos y chillidos “al igual que los pájaros” (*ibid.* III, 8)<sup>5</sup>. Las fuentes antiguas griegas suelen asimilar el habla de los bárbaros al piar y al canto de las aves, y por ello debe entenderse que los imaginaban cercanos a la animalidad, si no en ella. Por ejemplo, la princesa

<sup>2</sup> Para el sentido que tiene la teleología en la biología aristotélica deben consultarse el conjunto de influyentes artículos que contiene la edición de Gotthelf y Lennox (1987: 199-286).

<sup>3</sup> Debe enfatizarse la relación psicobiológica que establece el *Corpus*. A diferencia en esto del ‘dualismo’ de su maestro Platón, para Aristóteles el ‘alma’ (*psyché*) se concibe como principio que proporciona la vida; por tanto, desde la perspectiva del crecimiento o proceso de desenvolvimiento de cada ser viviente.

<sup>4</sup> Es decir, unos sonidos ininteligibles, de aquí, como se sabe, el origen onomatopéyico de *barbaros*.

<sup>5</sup> Edith Hall considera que las imágenes etnocentristas griegas que convierten al bárbaro en un animal proliferan a partir del siglo V a. de n. e., aunque reconoce que Homero trata a los troyanos de forma discriminatoria (cf. Hall 1989: 30). Es importante insistir en la imagen sonora que Homero asigna a los bárbaros; por el contrario, los aqueos, según el v. 8, “avanzan en silencio”. El silencio connotaba orden y disciplina, al tiempo que dominio en el arte de la palabra y de la guerra (cf. Montiglio 2000: 79).

troyana Casandra tiene: “bárbara su lengua, como de golondrina”, según exclama la reina Clitemnestra en el *Agamenón* de Esquilo (vv. 1051-1052); tomando a Heródoto, el historiador cuenta (racionalizando de paso el mito) cómo a su juicio las mujeres egipcias que participaron en la fundación del oráculo de Zeus en Dodona (Epiro) debían emitir sonidos semejantes a los de la paloma, puesto que *por ello* “fueron llamadas palomas” (*Historia* II 57, 1-2).

Homero, Esquilo, Sófocles, Heródoto o Aristóteles pueden servir como exponentes de la idea de que sólo los humanos poseen un lenguaje articulado y, por tanto, están dotados de inteligencia racional. Hay que considerar, no obstante, que hubo griegos que antes del pensamiento estoico creyeron que el estrecho círculo que caracteriza a lo humano debía ser mucho mayor. Por ejemplo, el sofista Antifonte pensaba que griegos y bárbaros eran iguales por naturaleza (*fr.* B44, *Oxyrb. Pap.* XI, n.º 1364, fr. B, Col. II, 266-299H [Melerol]). Platón le hace expresar al Extranjero de *El político* (262c-d) que constituye un “error” creer que “el género humano” se halle dividido “en dos”; y Alcmeón de Crotona (*fr.* 393 [Eggers y Juliá]) y Diógenes de Apolonia (*fr.* 76 [Porattil]) pensaban que los animales están dotados como los humanos de inteligencia. Seguramente, todas estas disquisiciones dieron comienzo cuando a los creyentes en la doctrina religiosa de la trasmigración de las almas (órficos y pitagóricos) se les ocurrió pensar que el vegetarianismo era la única vía moral para evitar la matanza y sacrificio de los animales, dado que sus *ánimas* podían haber experimentado el ciclo de las reencarnaciones. A finales de la época clásica descubrimos, también, la actitud anómica de los filósofos cínicos que reivindican una especie de unión de todo lo viviente con la naturaleza. En este trabajo no consideraremos ni la oleada ‘reformista’ del pitagorismo (que pertenece a la centuria precedente), ni las reivindicaciones ‘rupturistas’ coetáneas con la *pólis* (el cinismo) porque han sido tratadas con cierto abundamiento —en trabajos tales como los de Detienne (1972: 78-113), Gaca (2003: 94-116), y Dawson (1992: 111-159)—, sino que estudiaremos en primer lugar las explicaciones principalmente biológicas que da el *Corpus* aristotélico, y continuaremos con el pensamiento de un autor mal conocido, entre otros motivos, debido al lamentable estado, cuando no la pérdida absoluta, de sus escritos: Teofrasto de Éreso, el que fuera amigo, discípulo y sucesor de Aristóteles en el Liceo. En esta sucesión dialógica entre escolarcas del Liceo traeremos a colación una fuente de la generación precedente a la del estagirita y Teofrasto, pero muy influyente no sólo en la época en que éstos vivieron sino sobre todo después: Ctesias de Cnido, todavía menos conocido, aunque también por los mismos motivos referidos antes para Teofrasto.

## 2. RASGOS PSICOBOLÓGICOS QUE CARACTERIZAN AL HUMANO SEGÚN ARISTÓTELES

Para Aristóteles (*Partes de los animales* I 5, 645a 6-7), “hablar de la naturaleza viviente” consiste en hacerlo, “no dejando de lado nada, en la medida de lo posible, sea humilde o elevado”. De esta manera, a diferencia de su antiguos compañeros de la Academia<sup>6</sup>, hay “una ciencia más vasta” (*ibid.* 2-4) que no sólo abarca “la filosofía de los seres divinos”. Dicha ciencia tiene por objeto de estudio el desenvolvimiento natural, de suerte que el ‘investigador’ o ‘historiador’ (cf. Louis 1955: 39-44) se erige en el indagador del mundo viviente, de cuanto acaece en el mundo donde rige el movimiento de progresiva y eterna generación y degeneración, en la región cósmica de lo sublunar<sup>7</sup>. Por expresarlo de una forma concisa, Aristóteles acomete la gigantesca empresa de indagar cuál es la estructura orgánica, regular y ordenada de este ámbito del universo, cuáles son sus manifestaciones naturales (*phainōmena*) y cuáles son también las causas (*aitiai*) de dichos ‘fenómenos’. En realidad esta gigantesca labor no la emprendió solo sino en compañía y con la ayuda de sus discípulos del Peripato.

Estableciendo un rápido balance de la ‘zoología’ aristotélica, el estagirita divide (cf. *Acerca del alma* I 2), en primer término, la clase de seres animados de los inanimados<sup>8</sup>. A los animados (cf. *Investigación de los animales* I 6, 490b 6- 491a 6), pertenecen tanto las plantas como los que llama sanguíneos y los carentes de sangre, lo que nosotros denominamos moderadamente animales vertebrados e invertebrados. En una gradación que va del menor al mayor grado de complejidad fisiológica, de estructura y de forma (*sic.* *Partes de los animales* II 10, 656a 2-4), las plantas son las que presentan menor complejidad en cuanto a sus partes, “pues para pocas funciones basta el uso de pocos órganos”, mientras que los seres que tienen no sólo “vida [*zōē*]” (como los vegetales) sino, además, “sensibilidad [*aisthēsis*], tienen una forma más variada”<sup>9</sup>. Los animales sanguíneos se clasifican, a su

---

<sup>6</sup> Aristóteles no desprecia, como sí Platón y su escuela, el conocimiento completo del mundo sensible. Para la Academia platónica el objeto del conocimiento (*epistēmē*) no era el conocimiento de las cosas sensibles sino los principios inteligibles que las fundan.

<sup>7</sup> Toda la estructura cósmica se encuentra fijada desde siempre y para toda la eternidad, según Aristóteles.

<sup>8</sup> Para Aristóteles no hay una cesura; en *Investigación sobre los animales* VIII 1, 588b 5-6 establece que “la naturaleza pasa, ciertamente, sin interrupción de los seres inanimados a los animales a través de seres vivos que no son animales” (cf. *Partes de los animales* IV 5, 681a 12-14).

<sup>9</sup> En *Acerca del alma* II 2, 413a 21-26 establece que “lo animado se distingue de lo inanimado por el vivir. Y como la palabra vivir hace referencia a múltiples operaciones (...), por ejemplo, el intelecto, la sensación, el movimiento y reposo locales, (...) alimen-

vez, partiendo de los ovíparos de huevo perfecto (las aves y los cuadrúpedos escamosos como los reptiles y los anfibios) y los vivíparos (cetáceos, cuadrúpedos peludos y el hombre).

Desde el punto de vista de la división zoológica, el hombre, ese “animal mortal, con pies, bípedo, sin alas” (*Analíticos Segundos* II 3, 92a 1-2), constituye para Aristóteles —como para todos los antiguos griegos, en general— el animal más complejo, aunque comparte con las plantas la vida<sup>10</sup>, y con el resto de las bestias (ascendiendo de esta manera en la jerarquía dentro de la escala vital), la sensación<sup>11</sup>. “El hombre es lo mejor del cosmos”, establece la *Ética nicomáquea* (VI 7, 1141a 24). Pero, ¿por qué el humano habría de ser más complejo y, sobre todo, más importante que los demás vivientes, y qué es en lo que el estagirita tiene en cuenta para afirmar y legitimar su superioridad sobre el resto de la escala natural? Distintos pasajes del *Corpus* establecen cuáles son o en qué consisten las peculiaridades del hombre con respecto al resto de los animales. Así, por ejemplo, establece que el hombre es el único con la capacidad de pensar (*lógos*) y posee el sentido del bien, lo justo y los demás valores (cf. *Política* I 2, 11-12, 1253a)<sup>12</sup>; es el único “capaz de recordar” (*Investigación de los animales* I 1, 488b 25-29)<sup>13</sup>; el único de entre todos los vivientes pedestres que “tiene más grandes los pies en proporción a su tamaño” (*Partes de los animales* IV 10, 690a 27-28); el único que “se sostiene erguido” (*ibid.* 29); el único que no necesita de los miembros delanteros, siendo único también al estar provisto de “brazos y manos” (*ibid.* 687a 7-8)<sup>14</sup>; el único que adquiere la “experiencia”, y ello gracias al “arte [*tēchnē*] y los razonamientos [*logismoi*]”

---

tación, envejecimiento y desarrollo. De ahí que opinemos que todas las plantas viven”. La causa o *aitia* que descubre Aristóteles para las limitaciones que posee la vida vegetativa reside en su “naturaleza (...) inmóvil” (*Partes de los animales* II 10, 656a 1).

<sup>10</sup> El hombre comparte con las plantas las facultades de “autoalimentación, crecimiento y envejecimiento” (*Acerca del alma* II, 412a 14-15), lo que incluye la capacidad “generativa” o reproductiva (*ibid.* 416a 19).

<sup>11</sup> Es decir, la capacidad de sentir placer y dolor, “y donde se dan éstos —matiza— hay además y necesariamente apetito” (*Acerca del alma* II, 413b 23).

<sup>12</sup> Aparte de la ‘técnica’, la ‘acción’ (*praxis*) es una destreza producto del *lógos*. Para la inteligencia en los seres vivientes, en lo que nos concierne, tal como se presenta en el *Corpus* aristotélico, sigo las explicaciones de Fortenbaugh (1971: 137-167), Lloyd (1983: 26-43), Sorabji (1995: *passim*) y Cole (1992: 44-51).

<sup>13</sup> En *ibid.* 28 dice que “es el único animal capaz de reflexión”. Aristóteles distingue esta capacidad del recuerdo o *anámnēsis* de la simple memoria (*mnēmō*) de la que están dotados otros animales (cf. *ibid.* 26).

<sup>14</sup> Igualmente esta excepcionalidad humana es una consecuencia de que camina erguido (cf. *ibid.* 6-7).

(*Metafísica* I [A] 1, 980b 25-27)<sup>15</sup>; el único animal capacitado para *hacer* o “actuar [*praxis*]” (*Ética eudemia* II 6, 1222b 18-20); el único capacitado para “la risa” (*Partes de los animales* III 10, 673a 8-10); el único capaz de captar “los olores que son agradables por sí mismos” (*Acerca de la sensación y de lo sensible* V, 443b 19-20); o el único que tiene la capacidad del “lenguaje articulado [*diálekto*]” (*Investigación de los animales* IV 9, 536b 3-4)<sup>16</sup>. Por eso el hombre posee un órgano de la lengua “más suelta y más blanda” que el resto de los animales lenguados; y por la misma razón, está también mejor capacitado no sólo para el habla articulada sino, además, para desarrollar el sentido del gusto (cf. *Partes de los animales* II 17, 660a 18-25). El hombre es, además, “el único de los animales conocidos (...) que participa de lo divino, o el que más de todos” (*ibid.* II 10, 656a 6-7).

Todas estas especialidades que posee la naturaleza humana en relación al resto del mundo animal (sin ánimo de haber sido exhaustivo), pueden simplificarse en una sola, la capacidad intelectual o racional, que como pone de manifiesto el pasaje de la *Política* I 2, 1253a 11-12, sobre el que volveremos, conforma una capacidad del *espíritu*, por cuanto concierne al sentido de lo moral, lo justo y, por ende, a todos los demás “valores”. Como vimos al comienzo, la explicación ‘lógica’ no era una novedad, puesto que el pensamiento precedente ya había reparado en el *lógos* humano<sup>17</sup>; sin embargo, en el estagirita adquiere un sentido muy matizado. La ‘inteligencia’ se comunica con la fisiología humana; así, por ejemplo, el que el hombre se constituya en el único viviente que camina erguido se explica, desde luego por su peculiaridad bípeda, pero en último término, porque el hombre es un ser inteligente. Lo mismo cabe decir respecto de sus manos, en este caso rebatiendo un juicio famoso que en su día estableciera Anaxágoras (cf. *Partes de los animales* IV 10, 687a 8-10). Las expresiones del

<sup>15</sup> Dentro de las diversas destrezas ‘artísticas’ que el hombre puede llegar a desarrollar, Aristóteles explica que “la actividad imitativa [*mímēsis*] es connatural a los seres humanos desde la infancia (y esto les diferencia de los otros animales)” —*Poética* 4, 1448b 4-5.

<sup>16</sup> Labarrière (2004: 49-59) interpreta que el lenguaje articulado no constituye un rasgo esencial que distinga al hombre de todos los demás animales. En este punto crucial, sigo la interpretación tradicional, que es la dominante. Labarrière sobredimensiona las excepciones que presenta el *Corpus* aristotélico en este sentido. Con ello, no sólo convierte las excepciones en regla sino que además pasa por inadvertido el uso que de la analogía hace el estagirita. Para el estudio de la analogía me remito a Wilson (2000: 53-60) y, explícitamente en contra de Labarrière, Sorabji (1995: 13-14).

<sup>17</sup> Para Labarrière (2004: 40-49) la capacidad del lenguaje articulado no evoca necesariamente el *lógos*. Sin embargo, el lenguaje en Aristóteles *solamente es posible* a través del pensamiento; Beuchot (2004: 16) explica que el lenguaje tiene por causa (‘causa formal’) el pensamiento.

habla humana, la palabra, conducen a la misma causa: el *lógos*. Un pasaje de la *Poética* (19, 1456a 37) lo dice de forma muy expresiva:

Es cosa del pensamiento todo aquello que se ha de obtener mediante la palabra.

### 3. EL HABLA SEGÚN ARISTÓTELES

Para el estudio de esta cuestión empezamos por el análisis de la capacidad fónica que poseen los animales. A la hora de estudiar los sonidos que emiten los distintos seres animados, Aristóteles distingue (cf. *Investigación de los animales* IV 9, 535a 27-28): primero, la voz (*phonē*) del simple ruido (*psóphos*), los cuales son distinguibles, a su vez, del lenguaje articulado (*diálektos*):

Voz y ruido son dos cosas distintas, y el lenguaje una tercera<sup>18</sup>.

En *Acerca del alma* (II, 8, 420b 6-7) se lee que “la voz es un tipo de sonido exclusivo del ser animado”<sup>19</sup>. De esta forma, puede concluirse que no todos los vivientes para Aristóteles tienen voz; la explicación es morfológica: la poseen exclusivamente aquellos animales “que reciben aire en su interior”, es decir, los que están naturalmente dotados por el órgano respiratorio de la laringe, y cuyo funcionamiento “está al servicio de otra parte, a saber, el pulmón” (*ibid.* 22-24)<sup>20</sup>. Con relación a las especies animales que antes referí, solamente los sanguíneos tendrían la capacidad de emitir voces, salvo los peces (cf. *Acerca del alma*, 10-12). Así que, consiguientemente, no todos los animales están dotados por naturaleza de voz. Pero como hemos visto, Aristóteles también distingue la voz de las expresiones lingüís-

<sup>18</sup> Otras fuentes distintas de la aristotélica distinguen *phoné* de *audé*. En Homero, *phoné* aparece en contextos en que debe traducirse por ‘sonido’ y hasta por simple ‘ruido’, mientras que *audé* lo hace en contextos que aluden estrictamente a ‘lenguaje’ (cf. Ford 1992: 172-179). Platón, en el *Crátilo* (398d, 409e), emplea *phoné* para referirse a la ‘voz’, pero también al ‘lenguaje’ (igual que *glōtta* y *lógos*).

<sup>19</sup> Y de los inanimados que poseen voz (como la flauta o la lira) sólo se hace “por analogía” —véase Laurent (1996: 169-192). Ciani (1987: 145-172), que ha estudiado los defectos de la voz humana tomando por norte el *Corpus* hipocrático, establece en *Epidemias* que la voz es sinónimo de vida y salud, mientras que la ‘afonía’, de muerte y enfermedad.

<sup>20</sup> Platón (cf. *Timeo* 67b) creía que la voz resultaba del choque transmitido hasta el alma a través de los oídos y por mediación del aire, el cerebro y la sangre. Hoy se sabe que los órganos humanos que posibilitan el habla son el cerebro y el aparato fonador, y dentro de este último, es la peculiar posición de la laringe, mucho más baja que la del resto de primates, lo que explica la misma (cf. Mosterín 1994: 68). Aristóteles confunde, entonces, la laringe con la faringe. La descripción más detallada en el *Corpus* de los órganos de fonación se encuentra en *Partes de los animales* II 16-17.



ticas o lenguaje articulado, con lo que no todos los seres animados que puedan emitir voces poseerán el don natural del lenguaje articulado; tanto es así que Aristóteles hace notar en *Investigación de los animales* (536b 3-4): “el lenguaje articulado (...) es sólo propio del hombre”. En suma, expresa en *Reproducción de los animales* V 7, 786b 20-21, los humanos, dado “que la naturaleza les ha concedido esa facultad (...) son los únicos animales que se sirven de la palabra [lógou]”.

Si continuamos con *Problemas* (X 40, 895a 17-18)<sup>21</sup>, aquí el texto aristotélico se detiene, a mi juicio, en una importante matización, y es, según se enuncia, que “el hombre participa *más* del lenguaje, y los demás animales del sonido”. El subrayado es mío: parece advertirse que el hombre puede participar *también*, o según el caso sólo, de otras formas comunicativas; por ejemplo, a través de la voz como hacen los animales o, incluso, simplemente a través de una emisión gutural ruidosa<sup>22</sup>. En esto, expresa Aristóteles (*Acerca del alma* II, 420b 27-31) que, evidentemente, “el golpe de aire inspirado” es lo que se llama “voz”, pero matiza —y debemos pensar exclusivamente en el viviente dotado de voz— que: “no todo sonido del animal es voz”, y lo que no es voz ni lenguaje articulado habrá de ser, por exclusión, ruido; cabe, no obstante, “en efecto, producir sonidos con la lengua así como tosiendo”, pero, según lo dicho, esta emisión sonora o golpe del aire sólo constituiría ruido. Y explica (*ibid.* 31-34):

Ha de ser necesariamente un ser animado el que produzca el golpe sonoro y éste ha de estar asociado a alguna representación, puesto que la voz es un sonido que posee representación.

La representación ‘simbólica’ o —siguiendo la terminología aristotélica en *Sobre la interpretación* (2, 16a 19)— lo “significativo [sēmantikē]”, distingue la voz de un ruido que pueda producir el mismo viviente. Esto mismo que dice de la voz, el estagirita lo expresa respecto de la forma específica de sonidos que emiten esos animales parlantes, únicos en su especie,

---

<sup>21</sup> Para *Problemas*, como tal fuente integrante del *Corpus*, me remito a lo que la ed. de Sánchez Millán (2004: 11-13) considera acerca de su datación y autoría. De acuerdo con ello, los pasajes que tomamos son *auténticos*, esto es, del período histórico que nos ocupa. Me abstendré de utilizar otros en que, no ya la autoría, sino su redacción (a varios siglos de distancia, incluso) y su pensamiento, estén claramente separados del fundador del Peripato.

<sup>22</sup> Aristóteles conoce que hay un tipo muy peculiar de aves que “tienen un lenguaje articulado” (*Investigación de los animales* IV 9, 536a 21-22). En *ibid.* VIII 12, 797b 28 se refiere a estas aves, el “pájaro de la India” (el loro), del que “se dice que posee un habla como los hombres”; pero como explica en este pasaje, estos pájaros se asimilan a los que tienen garras corvas, cuello corto y lengua ancha, que pueden poseer dotes de “imitación”. La fuente de este pasaje es probable que sea Ctesias (cf. Bigwood 1991: 322).

que son los humanos: el lenguaje articulado. En *Sobre la interpretación* (*id.*) sostiene que solamente “el sonido” que es “significativo” será un “nombre [ónoma]”<sup>23</sup>, y —en un sentido próximo a la postura que mantiene Hermógenes en *Crátilo*— será “significativo por convención [*syntbékēn*]”<sup>24</sup>, es decir, que “ninguno de los nombres lo es por naturaleza” (*ibid.* 27-28)<sup>25</sup>. Según Aristóteles (*ibid.* 4, 17a 1-2), el discurso o “enunciado [*lógos*] (...) es significativo (...) no como un instrumento <natural>, sino por convención”, y quedan fuera de dicha consideración ‘enunciativa’ o ‘lógica’ “los sonidos inarticulados, por ejemplo, de los animales, [pues] ninguno de los cuales es un nombre [ónoma]” (*ibid.* 28-29). Como lo expresa respecto de la tos, deberá entenderse sonido o voz aquello que no sea propiamente lengua articulada<sup>26</sup>.

A lo largo de las obras que hemos venido considerando, cuando Aristóteles trata específicamente de las voces que pueden llegar a emitir los vivientes parlantes (“así como tosiendo”, repito), lo propio o específico del ‘hombre’ es, sin embargo, el articular palabras (porque “el hombre participa más del lenguaje”). Pero Aristóteles no descuida que existan además ‘otros’

<sup>23</sup> Si consideramos el *Crátilo* de Platón, lo importante es la perfecta adecuación existente entre el nombre y lo nombrado: “el nombre es una ‘imitación’ [*mímēsis*] con la voz de aquello que es imitado” (*Crátilo* 423b). De lo que se trata en la corrección platónica de los nombres es de “la captación del ser por medio de letras y sílabas” (*ibid.* e), aunque para el propio Platón resultaba imposible una adecuación perfecta. Aristóteles (cf. *Sobre la interpretación* 16a 19-29) rechaza la *mímēsis* platónica.

<sup>24</sup> Hermógenes dice que es la convención humana la que ha establecido la diferencia y variedad lingüística humana (cf. *Crátilo* 385d-e). Para Aristóteles la palabra sólo llega a ser significativa mediante un acuerdo, y por consiguiente, como creía Hermógenes, nada existe en la palabra que remita naturalmente a su significado. Pero Sócrates ponía un serio reparo a su interlocutor en el *Crátilo*, que el acuerdo desemboque en un pacto privado, con lo que el lenguaje solamente sería comunicable a las partes que lo pactaron y que lo conocen (cf. *ibid.* 385d-e). Aristóteles salva la objeción platónica remitiendo al uso que legitima los significados de las palabras (cf. *Tópicos* I 1, 100b 22, respecto de los enunciados plausibles). Como subrayó Cauquelin (1990: 62-63), es la *pólis* el marco que sirve de limitación a esa arbitrariedad de que hablaba el Sócrates platónico.

<sup>25</sup> Completa diciendo que el nombre será por naturaleza “cuando se convierta en símbolo [*symbolon*]”. El empleo de los términos *symbolon* y *sēma* (signo) por Aristóteles ha suscitado una extensa bibliografía, pero suele destacarse que el primero aparece en las obras de carácter político y el segundo en las biológicas. Véase Sadun Bordoni (1994: 27-37).

<sup>26</sup> El criterio rigorista que Crátilo sostiene en el diálogo de Platón al que da nombre (y Crátilo es valedor, como se sabe, del naturalismo lingüístico), conduce al extremo de considerar “ruido [*psóphos*]” al que habla en vano, o lo hace en falso. Es decir, para Crátilo aquél que habla según alguno de estos dos casos no lo hace en absoluto, sus palabras no son tales, y en nada se diferenciarían del ruido que produce un objeto inanimado al ser golpeado —cf. *Crátilo*, 429b-430a.

humanos que tienen por vehículo comunicativo, no la palabra articulada sino solamente las ‘voces’, de forma que ésta es su manera *propia* de comunicarse. Y lo hacen —se expresan, así, mediante voces—, al decir del estagirita: el niño, los que padecen algún tipo de indisposición, anomalía o atrofia que les incapacite para poder hablar como hombres *normales* y, en último lugar, como veremos, también las mujeres (Aristóteles no habla explícitamente de los bárbaros en estos pasajes en que reparamos).

Este don tan precioso que los seres humanos poseen por naturaleza, el lenguaje articulado, es un bien no obstante delicado y frágil, por ello “la lengua humana —afirma Aristóteles (*Problemas* XI 1, 898b 31-32)— parece muy fácil de perder y muy difícil de perfeccionar”. De esta manera, la eclosión de la ‘palabra’ constituye un proceso en el desarrollo humano que, como el general de la cultura, da comienzo por las expresiones de sonido más elementales (incluso, los niños —deja sentado *Problemas* XI 30, 902b 20-21— “si son muy pequeños ni siquiera pueden pronunciar de otro modo que los animales”), y culmina, por fin, realizándose —*télos*— a través del *lógos* más pleno que se alcanza con la edad adulta o madura. Inmediatamente que nacemos, explica Aristóteles (*Problemas* XI 1, 898b 33-35): “somos mudos (...) pues al principio no hablamos absolutamente nada y después, más tarde, balbuceamos durante un tiempo”. El proceso cultural resulta, así, un proceso biológico de apertura, desde la infancia-animidad hasta que el hombre sobrepasa la edad de su madurez y penetra en los umbrales de la decrepita vejez. En *Investigación sobre los animales* (IV 9, 536b 6-8; cf. *Problemas* XI 30, 902b 17-20) se refiere a la primera edad con estas palabras:

En cuanto a los niños pequeños, así como no son capaces de controlar las otras partes de su cuerpo, tampoco lo son, al principio de su lengua, y así ésta no cumple su función y tarda bastante en soltarse, de suerte que la mayor parte del tiempo los pequeños balbucean y tartamudean .

Después que ha reconocido en *Partes de los animales*, que el reír constituye una forma de expresión que es un atributo exclusivo de los humanos, y que por ende debe estar relacionada con su capacidad ‘lógica’, a primera vista puede hacerse difícilmente comprensible por qué Aristóteles no infirió, también, que las gesticulaciones y los balbuceos del niño no lo sean, y no hayan corrido por lo tanto la suerte —como sugirió Gadamer (1998: 141-142)— de quedar amparados siquiera por la significación de una especie de ‘diálogo prelingüístico’ como el que se establece entre el niño y su madre o la nodriza o cuidadora<sup>27</sup>; sin embargo, Aristóteles no es Gadamer y su pensamiento campea con sus propios prejuicios.

<sup>27</sup> La gesticulación es también un modo de comunicación que caracteriza a los bárbaros —cf. Heródoto, *Historia* IV 113, 1-2. En el texto me refiero a la madre y, en su

Por su parte, a los sordomudos les sucede que “emiten sonidos, pero no un lenguaje articulado” (*ibid.* 4-5). Hablan “de nariz” —ésta es la causa o *aitia* que encuentra como justificación— “pues por ahí sale el aire, ya que su boca está cerrada, y la han cerrado porque no utilizan la lengua para hablar” (*Problemas* XI 2, 899a 6-9). El número 40 de la Sección X de *Problemas* empieza con las siguientes interrogaciones:

¿Por qué el hombre es el único animal al que se le traba la lengua? ¿Acaso porque también puede ser mudo, y el tartamudeo es una mudez? Pero de hecho es que ese órgano [la lengua] no se ha desarrollado del todo.

El Problema 30 de la Sección próxima, la XI, establece *in fine* la relación entre los balbucientes, los ceceantes y los tartamudos, pues todos estos:

Surgen de una incapacidad (...), el ceceo consiste en no controlar una determinada letra, esa y no cualquiera; mientras que el balbuceo es quitar algo, letra o sílaba, y el tartamudeo se debe a la incapacidad de unir una sílaba con la siguiente<sup>28</sup>.

Por último, y de acuerdo con lo que hemos establecido, queda la voz que emite la hembra humana. Para ello tomamos *Reproducción de los animales*, en el capítulo dedicado a la voz (V 7). Aristóteles establece en este caso el paralelismo que existe entre la voz grave-fuerte-masculina y la voz aguda-débil-femenina, cuyas diferencias se deben a la propia naturaleza que tienen los distintos seres y, por tanto, concierne a la cantidad de aire, mayor y menor, pero también caliente y frío, que los cuerpos pueden mover, de suerte que “cuanto más rápido lo muevan más aguda será la voz”. Solamente la voz grave “parece propia de una naturaleza más noble, y en los cantos el grave es mejor que los agudos, pues lo mejor está en la superioridad y el tono grave supone cierta superioridad”<sup>29</sup>. Para Aristóteles, esto no sucede en los casos en que los animales sean débiles porque “la fuerza

---

caso, la nodriza, pues normalmente eran la madre o la nodriza quienes se ocupaban de los niños pequeños. Jenofonte explica en el *Económico* (cf. VII 23-24) que la relación de la madre con su hijo era, de todas las relaciones humanas, la más cercana a la animalidad.

<sup>28</sup> En *Partes de los animales* II 17, 660a 24-26, el estagirita liga el defecto de la tartamudez a las deficiencias fisiológicas que presenta el órgano de la lengua.

<sup>29</sup> En la “voz [*phonē*]” se distingue (cf. *Acercas del alma* II 8, 6-9) el registro o “longitud [*apotásis*]”, la “melodía [*mēlos*]” y la “articulación [*diálekto*]”. Sobre los elementos en que se compone la voz, véase Labarrière (2002: 98-108). Las diferencias fisiológicas entre el varón y la hembra son tratadas de modo general, refiriéndose también al *Corpus* aristotélico, por Sassi (1988: 81-95).

muscular se relaja” (*Reproducción de los animales* V 7, 787b 21)<sup>30</sup>: en los jóvenes (en tanto que lo sean, y siempre cuando no pertenezcan al sexo femenino), en los viejos y en las hembras o sus asimilados (los castrados). Aristóteles no habla de los bárbaros en los textos que llevamos visto y, por más que se detiene en la tartamudez, tampoco podía saber que ‘*barbaros*’ es una onomatopeya indoeuropea que evoca precisamente esto, la dificultad para hablar o expresarse —en sánscrito la raíz ‘*barbara-*’ designa la tartamudez (cf. Pokorny 1994: 91). Pero, no cabe duda, podría hacerse extensible lo referido a los pueblos bárbaros, y ello no porque vengamos a completar lo que no dice de forma explícita el estagirita, sino por lo que expresa en otros lugares del *Corpus*, en donde sí se ocupa de ellos; me refiero a los textos de carácter ético y político sobre los cuales me pronuncié al empezar. Haremos hincapié, no obstante, en el célebre pasaje del libro I de la *Política*, en donde Aristóteles se refiere al estricto sentido que tiene el *lógos*. Desde la perspectiva sonora y fónica que constituye nuestro foco de atención, cabe otra posibilidad, que solamente podemos dejar insinuada, pero que tiene cierta transcendencia si se relaciona con lo que vamos a exponer de Ctesias. Quizás, en el tiempo primigenio todos los hombres se comunicaron, como había explicado la fuente anónima (*ca.* primer tercio del siglo V a. de n. e.) que sigue Diodoro de Sicilia (cf. *Biblioteca histórica* I 8, 3-4), no porque hubiera alguna lengua primitiva común a todo ellos sino, simplemente, por el uso de voces y gritos. Suele ser habitual que los griegos imaginaran la edad primigenia como una especie de unión caótica e indistinguible de todo lo viviente con la naturaleza. Los bárbaros y los demás animales dotados fisiológicamente seguirían haciéndolo, en una u otra forma, durante el presente (*nýn*). En *Investigación de los animales* (IV 9, 536b 19-20) Aristóteles dice que todos “los hombres emiten el mismo sonido —se refiere a la voz—, pero el lenguaje no es lo mismo”. ¿Podría ser que, como cantaba el verso de *Traquinias* de Sófocles, creyese Aristóteles que los bárbaros no poseen ‘lengua articulada’ en absoluto? ¿Son seres humanos, y si lo son de qué clase?

#### 4. LOS CINOCÉFALOS DE CTESIAS

*Historia de la India* trata entre otras maravillas de los seres ‘cabeza de perro’, los cinocéfalos. Dado que la obra del médico-historiador Ctesias de

<sup>30</sup> Se relaja en los jóvenes porque sus articulaciones y los músculos todavía no se han desarrollado (*ibid.* 11-12), y en los ancianos porque con la edad ya se han destensado (13-14). Por su parte, “todos los animales castrados experimentan cambios de carácter femenino, y como su fuerza muscular se relaja, emiten una voz similar a la de las hembras” (20-23).

Cnido se ha perdido, hemos de tomar los fragmentos que conservamos gracias a la labor de Focio<sup>31</sup>. Los relatos fantásticos de Ctesias, que gozaron de escasa credibilidad, por ejemplo, para el propio Aristóteles, fueron no obstante muy reputados durante toda la Antigüedad y aun después. Los cinocéfalos eran una de las tantas razas de bárbaros que habitaba en el lugar más remoto de la India. El ejemplo de los cinocéfalos resulta muy ilustrativo a nuestros propósitos, no sólo porque los rasgos con que se tilda a este pueblo podrían hacerse extensibles al resto de aquellos que hablen en alguna voz ininteligible (los bárbaros), sino también porque puede contrastarse a dos autores tan dispares como Ctesias y Aristóteles<sup>32</sup>.

Según Ctesias, los cinocéfalos se comunican entre sí “a aullidos”, y si bien —matiza— aunque “no podían conversar con ellos”, los pueblos vecinos decían que alcanzaban a entender al menos lo que se les preguntaba (*Historia de la India* II.II, 37 [Gil])<sup>33</sup>. ¿Constituiría ello un rasgo de humanidad que los diferenciaría de sus hermanos los canes? Seguramente no, dado que los perros pueden llegar a entender del mismo modo a las personas<sup>34</sup>. Aristóteles habría puesto algún reparo para incluir en el estatuto de humanidad plena a esta raza de seres a medio camino entre el perro y el hombre<sup>35</sup>,

<sup>31</sup> De esta obra de Ctesias conservamos el extracto indirecto de la *Biblioteca* del patriarca de Constantinopla Focio, quien, como advirtió Wittkower (1942: 160), seguramente se sintió más movido por las maravillas que el propio Ctesias; para la fiabilidad que merece Focio me remito a lo que explica Bigwood (1989: 302-316). Puede verse el comentario que establece sobre los cinocéfalos Romm (1992: 77-81).

<sup>32</sup> Me refiero a que el *Corpus* otorga poca o, en otras ocasiones, ninguna credibilidad a las informaciones que transmite Ctesias. Así, tomando la *Investigación sobre los animales*, poca en la noticia que da sobre un género de tigre (II, 1, 501a 25-35); ninguna cuando se refiere a lo que le sucede al esperma de los elefantes (III, 22, 523a 26). Tampoco es fuente fidedigna cuando dice que en la India no se encuentran cerdos (VIII, 27, 606a 8). Cuantitativamente, el número de seres prodigiosos y monstruosos en el mundo griego crece sobremanera desde las narraciones de Ctesias (cf. Lenfant 1999: 198).

<sup>33</sup> La explicación de que los seres con rasgos bestiales no pudieran articular la palabra humana, pero sí cierta capacidad ‘inteligente’, se hallaba ya en el episodio de Circe y la metamorfosis que sufren los compañeros de Odiseo (cf. Homero, *Odisea* X, 239-240). Convertidos éstos en cerdos, conservan la razón (*noûs*), sin embargo, su forma bestial les incapacita para poder emitir la palabra humana; sólo pueden gruñir.

<sup>34</sup> En el pasaje del *Económico* en que Jenofonte había reparado en la doma de los animales, puede leerse que los perros “son muy inferiores al hombre en cuanto a inteligencia y lengua” (XIII 8). La afirmación, no obstante, no resulta sorprendente por cuanto se trata de las facultades de los vivientes “en general” para “aprende[r] a obedecer por dos procedimientos: recibiendo un castigo cuando intentan desobedecer” y premio “con buen trato cuando atienden de buen grado” (6).

<sup>35</sup> Aunque pudiera entenderse que el pasaje de *Partes de los animales* I, 643b 6 (en donde se refiere a “los perros de la India”) pudiera encontrar eco en las noticias de

pues para él (*ap. Sobre la interpretación* 1, 6a 3-4), los sonidos emitidos por la voz (*phonê*) “son símbolos de las afecciones <que hay> en el alma<sup>36</sup>”. Mediante la emisión de voces sólo podría alcanzarse, según explica el estagirita en otro lugar (*ap. Política* I 2, 11-12- 1253a), la expresión de las sensaciones de dolor o de placer. La sensación (*aisthêsis*) y el deseo (*ôresis*) conciernen a todos los seres animados, pero lo que distingue a los hombres de los animales es, entonces (parafraseo este famoso pasaje de la *Política*), que los primeros poseen el don de la palabra (*lógos*), y merced a ella pueden manifestar lo justo y lo injusto, y el sentido del bien y del mal, cuestiones, todas éstas, que parecen de otra entidad que la mera transmisión de sensaciones de lo conveniente y lo perjudicial<sup>37</sup>. En la *Ética nicomáquea* IX, 9, 1170b 10-11, puede leerse:

He aquí lo que se produce cuando se convive y se intercambian palabras y pensamientos, porque así podría definirse la sociedad humana, y no, como la del ganado, por el hecho de pacer en el mismo prado<sup>38</sup>.

La *Política* enfatiza que el sentido de lo justo y del bien forman el cimiento de la comunidad cívica. En este contexto deberíamos traer a colación lo que el sofista Protágoras había insinuado en el mito que refiere Platón en el diálogo homónimo (cf. *Protágoras* 320c-322d), lo que también enuncia vehementemente un pasaje de *Las leyes* de Platón. Clinias también liga la “voluntad inteligente [*dianoíais bouléseōs*]” y “la realización del bien [*agathon*]” (*Las leyes* XII, 967a). La *Política* alude, concretamente, al “sentido del bien [*to mónon agathou*]” y “de lo justo [*kai dikaiou*]”, y aunque refiere un indeterminado “y los demás valores”, al menos por la parte de los que ha mencionado expresamente, coinciden con aquellos dones que Zeus manda repartir entre los hombres a su heraldo Hermes según cuenta el mito

---

Ctesias, Aristóteles solamente se estaría refiriendo a los cinocéfalos como si se tratara de animales domésticos o, mejor, como a seres que pudiendo hallarse en el estado de salvajismo (es decir, “los hombres, los caballos, los bueyes, [...] los cerdos, las cabras [y] las ovejas”) pueden ser domesticados.

<sup>36</sup> Este texto de *Sobre la interpretación* comienza literalmente: “así, pues, lo <que hay> en el sonido son símbolos”. Según parece el rasgo de la *phonê* sería suficiente para que Ctesias hubiera atribuido la humanidad a los cinocéfalos. Focio, por otro lado, emplea *phonê* a veces para designar la ‘voz’ y otras el ‘habla’ (cf. Gera, 2003: 186).

<sup>37</sup> Como explica Sadun Bordoni (1994: 39-65) existe un isomorfismo entre el pensamiento, el lenguaje y la realidad. El *lógos* ‘expresa’ el orden racionalmente justo y sirve de base a la comunicación social —cf. Cauquelin (1990: 14-43) y Bubner (1993: 351-365).

<sup>38</sup> Sigo en esta ocasión la trad. de Manuela García Valdés en su propia edición de la *Política* de Aristóteles (1988: 51).

de Protágoras (*aidós* o sentido moral, y *díkaíos* o sentido de lo justo)<sup>39</sup>. La ciudad (*pólis*), desde la poesía hesiódica, es una construcción colectiva que se perpetúa en la medida que reinen en ella *Aidós* y *Dikē*. Consiguientemente, la ciudad se constituye por y a través del *lógos*, de la razón compartida y puesta en común para constituir la ‘vida buena’ (*eu zēn*).

Tal y como Ctesias presenta a los cinocéfalos, éstos no son humanos, o en todo caso habría de tratarse de seres infrahumanos o de una raza subdesarrollada<sup>40</sup>, dado que mantienen costumbres primitivas inapropiadas desde el punto de vista de la vida civilizada; viven montarazmente en cuevas cual alimañas (II.II, 42 [Gill]) y practican toda clase de costumbres que los griegos consideran aberrantes o vergonzosas, como el mantener la cópula en público como las bestias<sup>41</sup>. De igual manera, presentan rasgos fisonómicos bestiales, pues además de tener cabeza canina, poseen también rabo perruno (*Ibid.*, 43).

Ctesias, y es muy importante para establecer un primer paralelo con lo que ha afirmado Aristóteles, asimila a los cinocéfalos a los sordomudos. Además de aullar, dice, pueden comunicarse con “los ademanes de sus manos y sus dedos, como los sordomudos” (*ibid.*, 37). Todavía, el relato del historiador cnidio destaca que, a pesar de tratarse de bestias o de semihumanos, estos cinocéfalos son “sobremanera justos, como el resto de los indios” (*id.*). Acabamos de ver lo que argumenta Aristóteles en *Política* acerca de que el discernimiento de lo justo es algo que corresponde exclusivamente al ‘hombre’. De esta manera, la raza de los cinocéfalos, como seres justos, mantendría uno de los rasgos que caracterizan, de acuerdo con el estagirita, lo humano; y ello, a pesar de que no pudieran expresarse con

<sup>39</sup> Protágoras se refiere al “sentido moral” y a “la justicia” —Platón, *Protágoras* 322b-c. La ciudad, la ley y la justicia (no hará falta que diga, la ‘civilización’) poseen un sentido eminentemente *lógico* tanto en el estagirita como en Protágoras. Sobre las concomitancias entre la justicia y el habla humana en el discurso del *Protágoras*, debe verse Gera (2003: 140-144), que asimismo repara en otras fuentes contemporáneas para esta misma relación que se establece entre lo justo y lo ‘lógico’.

<sup>40</sup> De lo conservado, no puede inferirse otra cosa. Los *kynokephaloi* de Ctesias son criaturas semihumanas. No obstante, los griegos se referían también con ‘cinocéfalo’ a ‘babuino’; así, en Heródoto (cf. *Historia* IV 191, 4), Aristófanes (cf. *Los caballeros*, 416), o Platón (cf. *Teeteto*, 161c).

<sup>41</sup> El sexo pertenecía estrictamente al ámbito íntimo, y las manifestaciones eróticas en público, a no ser que tuvieran un carácter ritualizado (y por tanto permitido), estaban socialmente mal vistas en las sociedades griegas (cf. Dover 1994: 205-207). Esto no se aplica a los esclavos (cf. Aristófanes, *Las ranas* 542-548) y, como expreso en el texto, tampoco a los bárbaros (cf. Jenofonte, *Anábasis* V, 4, 34). En este ámbito tocaría circunscribir al cinismo con su ruptura total de las convenciones sociales y su *anaídeia* o desvergüenza.



un verbo lógico sino a ladridos. Esta expresión de Ctesias bien pudiera parecer una contradicción y una incongruencia, al menos desde la perspectiva aristotélica, puesto que lo justo (así como la expresión del bien y los demás valores) dependen o quedan pendientes de su realización en la ‘práctica’, para lo cual se muestra indispensable la posesión de la capacidad del *lógos*, la ‘palabra’ o el ‘pensamiento’. Seguramente, esto es así —insisto— desde la posición de Aristóteles. La *Ética nicomáquea* (VII 5, 1148b 9-10) reconoce que “algunas de las razas de bárbaros remotos (...) son brutales” porque “son irracionales por naturaleza y viven sólo con los sentidos”. Sin embargo, el que los cinocéfalos sean justos, no sonaba demasiado nuevo teniendo en cuenta que este es un rasgo que comparten otros seres que habitan las tierras de los márgenes o de los confines del mundo conocido por los griegos. A los cinocéfalos la justicia les viene dada igual que a los hombres de la raza de oro, según cantaba el poema hesiódico de *Los trabajos y los días* (vv. 109, 256), o a los hiperbóreos, los isedones y los argipeos, de los cuales trataba Heródoto (cf. *Historia* IV 23, 5; 26, 2; 32-35). Los cinocéfalos, como sus homólogos, no necesitaban ser justos —es decir, no requieren *hacer* justicia (en el sentido que concibe Aristóteles para la *praxis* del viviente cívico)—, ni tampoco expresarse con verbo humano para tener que comunicarse entre ellos utilizando el esfuerzo ‘práctico’ que exige el *lógos*. Quizás, estos canes medio humanos empleaban aquella forma primordial de comunicarse de la cual hablamos al término del apartado anterior, y usaban la lengua arcana que unen al hombre con el reino de las bestias, lo que a oídos de un animal civilizado (el griego) le habrían parecido simples aullidos ininteligibles.

##### 5. LA INTERPRETACIÓN DEL UNIVERSO VIVIENTE SEGÚN TEOFRASTO

Al comienzo del libro VIII de la *Investigación sobre los animales* (VIII 1, 588a 18- 24) se dice:

Existen (...) en la mayoría de los animales huellas de [los] estados psicológicos que, en los hombres, ofrecen diferencias más notables. Así, docilidad o ferocidad, dulzura o aspereza, coraje o cobardía, temor u osadía, apasionamiento o maledicencia, y en el plano intelectual una cierta sagacidad, son semejanzas que se dan entre muchos animales y la especie humana.

Aristóteles utiliza un procedimiento analógico<sup>42</sup> para explicar el que en

<sup>42</sup> Sobre la analogía y sobre cómo deben interpretarse, a nuestro juicio, las excepciones que presenta el *Corpus*, véase *supra* n. 16. En el caso del libro VIII de la *Investigación de los animales* suele hablarse de la fuerte presencia en él del pensamiento de Teofrasto.

ciertos animales no humanos se detecten “huellas” de lo que en el hombre constituye la ‘inteligencia práctica’ o “sagacidad [*dianoia*]”. En las primeras líneas de *Metafísica* (I [A] 1, 980b) el estagirita distingue aquellos animales dotados de memoria, que son por tanto “inteligentes [*pbronimotera*]” y se hallan capacitados para “aprender [*mathétika*]”, y aquellos otros que siendo “inteligentes [*pbrónima*]” no puedan aprender. La *Reproducción de los animales* I 23, 731a 32, afirma que “todos (los animales) participan de un cierto tipo de conocimiento [*gnómē*]”. Aristóteles descubre cierta naturaleza sagaz en los elefantes, que es de entre todos los animales salvajes, el más manso y fácil de domesticar (cf. *Investigación de los animales* IX 46, 630b 18-20). Las grullas son capaces de desempeñar “acciones inteligentes (*pbrónimos*)” (*ibid.* 10, 614b 18), mientras que el ruiseñor puede comprender y enseñar a sus crías (cf. *ibid.* IV 9, 536b 18-19). El delfín se distingue por poder emitir vocales, sin embargo, es incapaz de combinarlas con las consonantes (cf. *ibid.* 536a 3-4). En la *Ética nicomáquea* (VI 7, 1141a 27-29) se dice, también, que algunos animales poseen cierta ‘inteligencia práctica’ (*pbrónēsis*). Este pasaje pertenece al capítulo en donde Aristóteles se pronuncia sobre la ‘sabiduría’ (*sophía*), distinguiendo el sabio (*to sophon*) del ‘prudente’ u hombre ‘práctico’ (*to pbrónimon*). Que haya animales *pbrónimoi* como el hombre obedece a que tienen la “facultad de previsión para su propia vida” (*id.*). Aunque Aristóteles no se refiere explícitamente, sería posible aplicar el proceso del silogismo práctico al tipo de ‘actuación’ (*prāttein*) de un animal no humano que “dice (...) debo beber”; pero en este caso, “en lugar de la pregunta o del pensamiento surg[iría] el acto del deseo”, pues quien dice “debo beber” es “el apetito” y no el intelecto —*Movimiento de los animales* 7, 701a 30- 701b 1.

Al igual que el fundador del Perípato, Teofrasto de Éreso distingue entre animales racionales e irracionales y, también, que entre los “animales irracionales [*zōa áloga*]”<sup>43</sup> hay algunos que pueden hacer ciertos “razonamientos [*logismoi*]”, siempre en menor grado que los humanos, y unas especies más que otras<sup>44</sup>. Para el conocimiento del pensamiento de Teofrasto

<sup>43</sup> Aunque los pasajes de *Sobre la abstinencia* en que Porfirio se refiere a los *zōa áloga* (libro III) aparecen en contextos más bien atribuibles al pensamiento propio porfiriano, en *ibid.* II, 22, 2 sí aparece en el *excerpta* que suele atribuirse a *Sobre la piedad* de Teofrasto (cf. Battagazzore 1998: 239). Por otra parte, parece posible poder unir los *áloga* a la ausencia de un habla articulada o *diálekto* en Teofrasto (cf. Cole 1992: 58-59). Según Battagazzore (1998: 242-243) no sería necesario recurrir a la imposibilidad del habla articulada para explicar en el pensamiento original del eresio la inferioridad ‘lógica’ de los animales en relación a los hombres.

<sup>44</sup> Dentro del Perípato, la postura teofrastea estaría a medio camino entre las dos posturas extremas: por un lado, la que sabemos de Aristóteles y, por el otro, la de Estratón

hemos de tomar los *excerpta* que de sus obras empleó Porfirio en *Sobre la abstinencia*. Como se sabe, la obra del neoplatónico Porfirio tiene como finalidad definir y caracterizar el modo de vida propio del hombre sabio, del filósofo, que en lo alimentario radica en la reivindicación que hace del vegetarianismo, y por tanto en algo que no dejaba de tener serias implicaciones en lo socio-político y en lo moral, al denigrar, con ello, el sacrificio cruento en que tradicionalmente se basaba la piedad o la honra a los dioses. Con tales motivos Porfirio (*floruit* siglo III de n.e.), además de emplear la obra teofrastea, sincretiza el conglomerado sobre el que secularmente se había fundado —como lo llamó Dario Sabbatucci (1991)— el ‘misticismo’ helénico, el cual remite a las creencias órficas, el pitagorismo y al pensamiento presocrático (Empédocles), y en el que su principal exponente era la doctrina de la trasmigración de las almas. En el Cap. 25 del libro III, Porfirio, citando expresamente a Teofrasto, utiliza un *excerpta* proveniente de su obra titulada *Sobre la inteligencia y la conducta de los animales*<sup>45</sup>. Se dice lo siguiente:

Afirmamos que los que han nacido de unas mismas personas, esto es, de un padre y de una madre, están naturalmente emparentados entre sí [*oikēiōus éinai physei*]; y, además, consideramos también que los descendientes de unos mismos abuelos guardan un parentesco entre sí y, sin duda, los ciudadanos de una misma ciudad por su participación en la tierra y por sus relaciones mutuas. Pues no estimamos que son parientes entre sí porque hayan nacido de unos mismos padres, a no ser que algunos de sus primeros antepasados hayan sido fundadores de la estirpe o descendientes de unos mismos padres. Y de este modo, supongo, afirmamos que son parientes y tienen los mismos vínculos de raza un griego con otro griego, un bárbaro con otro bárbaro y todos los hombres entre sí, por una de estas razones. Bien por tener los mismos antepasados, bien por ser partícipes de una misma alimentación, de unas costumbres o de una misma raza. De la misma manera también, consideramos emparentados [*syngeneis*] a todos los hombres entre sí, y por supuesto con todos los animales.

La moderna investigación suele entender que la referencia que hace Porfirio al ‘parentesco’ (*oikeía*) de todos los vivientes —cf. *Sobre la abstinencia* III, 25, 3— no debería haberlo incorporado del pensamiento estoi-

---

de Lámpsaco, inmediato sucesor de Teofrasto en la dirección del Liceo. Para Estratón no sólo los animales son racionales sino que lo son igual y no en inferioridad con los humanos (cf. Fortenbaugh 2003: 185).

<sup>45</sup> Cole (1992: 54) duda que este pasaje porfiriano se deba *in totum* a *Sobre la piedad*. Con relación a lo que señalo en el texto, la doctrina estoica de la *oikeiōsis* se debe, vía Zenón y (por la Academia) vía Polemón, al propio Teofrasto (cf. Pembroke 1996: 132, 147). Sin embargo, reconocida la deuda para con el eresio, inmediatamente hay que advertir las notables diferencias entre su pensamiento y el estoicismo (sobre todo con Crisipo) —véase Long (1972: 75-113).

co sino del genuino (y por tanto precedente) de Teofrasto —cf. Fortenbaugh (2003: 188). Ciertamente, con anterioridad, el mentado marco pitagórico antiguo y pitagorizante (Empédocles) había inaugurado una nueva concepción del hombre en relación al mundo viviente en su conjunto. Estas creencias abrieron el mundo antiguo a reflexiones de carácter filantrópico, con lo que se fundaban las bases morales del *praôtes* o del *clemens*<sup>46</sup>. En esta misma tendencia debemos encuadrar la interpretación teofrastea, a pesar de que en su pensamiento la idea de parentesco se justifique teóricamente y no se halle motivada por las creencias religiosas de sus antecesores (cf. Battezzato, 1998: 225). En esto, Teofrasto se mostraba fiel a su maestro. Pero, el conglomerado místico antiguo, a diferencia de Teofrasto, no llegó a valorar *per se* el cuidado e integridad de los animales sino sólo en la medida que sus cuerpos podrían convertirse en receptáculo de un alma humana que hubiera migrado en ellos. Para Teofrasto, el motivo de tal ‘comunidad’ de vivientes se funda en consideraciones psicobiológicas; es aquí en donde la distancia entre Teofrasto y Aristóteles se hace notoria. Ya sabemos qué supone para el estagirita la vida vegetativa, es decir, la simple vida (*zōē*) concerniente a las funciones de la nutrición y el crecimiento. Aristóteles niega a las plantas la sensación (*aisthēsis*) puesto que ello es lo propio de los animales, así como la razón es signo único y distintivo de la humanidad, aunque los *hombres* comparten con los otros vivientes aquellas funciones primarias del crecimiento y la nutrición (igual que las plantas) y la sensación (lo mismo que las bestias)<sup>47</sup>. Para Teofrasto todos los seres vivos son ‘semejantes’ (*homoiôtēs*) porque sienten, siendo en dicha semejanza de las afecciones (*pathē*) en lo que se funda su idea de la afinidad o parentesco de todo lo viviente o de los ‘seres sintientes’. Por tanto, la posición de Teofrasto rehuye la explicación que del parentesco había sentado Aristóteles. En la *Ética nicomáquea* (VIII 1, 1, 1155a 20-25), comparado con el *excerpta* de Teofrasto en *Sobre la inteligencia y la conducta de los animales* que acabamos de ver, Aristóteles establece que la amistad (*philia*) “parece darse de

<sup>46</sup> Suele atribuirse al pitagorismo antiguo la idea de la “comunidad [*koinonía*]” de todos los seres vivos, y que todos “son parientes [*homogeneē*]”. La doxografía, y no sólo Porfirio (cf. *Vida de Pitágoras* 19), emplea términos como éste (*homogenēs*) para expresar la idea de familiaridad en la tradición pitagórica y cuando se refiere a Empédocles. O esgrime otros, como *koinonía*, *syngenēs*, *homóphylos* u *homophyēs* (cf. Sorabji 1995: 131). Para lo que afirmo del *praôtes* o *clemens*, véase Fontenay (1990: 286).

<sup>47</sup> La *psychē* de los vivientes se distingue en relación de cuáles sean sus capacidades —cf. *Acerca del alma* II 3, 414a 29- b 19. Sorabji (1995: 97-98) llama la atención sobre el hecho de que Aristóteles niegue la sensación a las plantas a diferencia de algunos presocráticos como Empédocles (aunque seguramente, también, Anaxágoras, Demócrito y Protágoras) y el propio Platón.

un modo natural en el padre para con el hijo, y en el hijo para con el padre”; lo que leemos a continuación en la *Ética* (*in pace* Teofrasto) es que, aunque si bien la amistad se da “especialmente” entre los hombres, no sólo se da entre ellos sino también “entre los miembros de una misma raza” e incluso “entre las aves y la mayoría de los animales”. La diferencia teofrastea con Aristóteles no radica en este sentido tan delimitado y preciso de la amistad; la *Ética nicomáquea* alude simplemente a una cierta afinidad que debe existir entre los distintos seres vivos entre sí, y aunque al menos guarda el principio por el que se rige la verdadera amistad (la semejanza), solamente constituye un criterio de afinidad cerrada, entre los distintos individuos que componen una especie: los humanos con los humanos, las aves con las aves y otros animales entre sí. La actitud filantrópica del estagirita<sup>48</sup> debe quedar además reducida al ámbito de la especie humana (“cuán familiar [*oíkeion*] y amigo [*philon*] es todo hombre para con todo hombre”, expresa el mismo pasaje de la *Ética nicomáquea*). Esto es lo que se pone en evidencia si traemos a colación otro pasaje de la *Ética* (cf. *ibid.* VIII 11, 1161a 32- b 3) en donde Aristóteles confirmaba tajantemente que no hay “amistad ni justicia respecto de un caballo o un buey”; y es que entre los hombres y los animales “no hay nada en común”<sup>49</sup>. Aristóteles considera la idea de ‘familiaridad’ o ‘parentesco’ (*oíkeios*) y la *oíkeía* y el *oíkeiotes*, pero estos términos deben entenderse en el cauce teórico estricto que él mismo establece, cuidando la homología de la especie y no dándose ningún *saltum* (cf. Battagazzore, 1998: 230-231). Teofrasto se separa de su maestro en esta cuestión fundamental; veámoslo en la relación que establece el Cap. 25, 3 del citado libro III de *Sobre la abstinencia*:

Todos los hombres están emparentados [*syngeneis*] entre sí, y por supuesto todos los animales, porque los orígenes de sus cuerpos son los mismos, pero no me estoy refiriendo, al hablar así, a los primeros elementos, pues de ellos también provienen las plantas, sino en concreto a la piel, a las carnes y a esa especie de humores connatural a los animales; y mucho más todavía por el hecho de que las almas [*psychai*] que hay en ellos no son diferentes por naturaleza, y particularmente me refiero a los apetitos [*epithymía*] y a los arrebatos de cólera [*orgai*], e incluso a sus razonamientos [*logismoí*] y, por encima de todo, a sus sensaciones [*aísthēseis*]. Mas como ocurre con los cuerpos, también tienen almas perfectas unos animales, otros menos; para todos ellos, por supuesto, se dan por natu-

<sup>48</sup> En la línea 19 del pasaje referido de la *Ética nicomáquea* se alude a la filantropía. Sin embargo, el término ético usual en el *Corpus* es ‘benevolencia’ (*eúnoia*) —cf. Hadreas (1995: 393-402).

<sup>49</sup> Solamente la igualdad es la base de la verdadera amistad —cf. *ibid.* VIII, 8—, lo cual no obsta para que pueda haber amistad entre seres desiguales que *tengan algo en común* (por ejemplo, dueño y esclavo). Se niega “cuando la distancia es muy grande, como la de la divinidad” —*Ética nicomáquea* VIII, 7, 1159a 5-6.

raleza los mismos principios. El parentesco [*oikeiôtes*] de las afecciones [*pathê*] lo demuestra.

Tan profunda es la *revisión* teofrastea que supone un cambio integral en la concepción aristotélica del mundo vivo. Estas apreciaciones psicobiológicas afectan, a su vez, a los planteamientos éticos de los que había partido Aristóteles, destacándose por encima de todo esa comunidad existente entre los seres humanos y esos seres *áloga*. Para Teofrasto había, en suma, una afinidad o parentesco entre todos los vivientes, de suerte que por la vía emotiva (de las sensaciones), y desde el punto de vista estrictamente teórico-objetivo (no religioso), alcanza una nueva filantropía biológica (cf. Battagazzore, 1998: 255).

## 6. A MODO DE CONCLUSIÓN

Empezábamos este trabajo poniendo un especial énfasis en el criterio cardinal y general en el cual se fundó la humanidad según la Antigüedad, la racionalidad, y hemos acabado considerando que un criterio determinante de la moralidad es que todos los seres vivientes pueden sentir (placer y dolor) *igual que los griegos*, al menos según cierto tipo de interpretación como la del ‘díscolo’ Teofrasto. En los términos en que lo planteó el filósofo de Éreso (aunque habría que tener cuidado con el desarrollo que de este pensamiento hace el propio Porfirio), dada la afinidad que une a todo lo viviente, es inmoral (injusto) que los hombres maltraten y causen sufrimiento (físico) a cualquiera de sus otros semejantes, aunque éstos formen parte de las formas de ‘vida sintiente’ menos desarrollada que la humana (*i. e.* los bárbaros, las plantas). Pero hemos reparado, además, cómo este criterio moral y ‘político’ (lo justo) caracteriza también a los dos autores que han sido objeto de atención en nuestro estudio, aunque los tres lo han valorado de una forma bien distinta, al menos en la medida que nos es posible pronunciarnos en los casos de Ctesias y Teofrasto. De esta manera, haciendo uso de un término usado por John Dunn (1996: 16), podría decirse que el pensamiento del primero de estos autores que hemos tratado a lo largo de estas páginas, Aristóteles, es testimonio del “fanatismo cultural” helénico, mientras que el de Ctesias y Teofrasto sirven de exponente a lo que, entre otros, Marco V. García Quintela (1999: 30), han llamado el “conocimiento excéntrico” de los griegos. Tomando dicho criterio de lo justo, que —vuelvo a insistir— define *prima facie* la humanidad, los únicos ‘hombres’ auténticos son, para Aristóteles, los varones, de raza griega. Nosotros hemos intentado subrayar la distinción psicobiológica del ‘hombre’ según el estagirita, y qué es lo que lo distingue de los demás animales (inferiores) dotados con ciertas capaci-

dades fónicas y 'lógicas' (la mujer, el niño y el bárbaro). Sin embargo, este estrecho círculo de la identidad racial griega se había abierto con los extraños bárbaros de que habla Ctesias, los cinocéfalos, dado que también son seres justos como los griegos. El relato maravilloso de los cinocéfalos se insertaba, tal como advertimos, en un plano de consideraciones muy conocido por los griegos, formando parte de los relatos 'primitivistas'. Puede decirse que, mientras que el pensamiento de Aristóteles se incardina en el universo 'cerrado' de la *pólis*, el de Ctesias y Teofrasto se encuentran abiertos en la dirección que desarrollarán otras corrientes de pensamiento helenístico. Teofrasto, por último, extiende el criterio de lo justo al cuidado y responsabilidad del 'hombre' (aristotélico) hacia todo aquello que tiene vida y pueda sentir (placer y dolor); con ello se inaugura una vía ética sobre "la liberación animal" (cf. Singer, 1995) que alcanza hasta el día de hoy.

El pensamiento antropológico de estos tres autores del siglo IV a. de n. e. fue influyente, aunque de distinta manera. Obviamente, Aristóteles es uno de los gigantes de la tradición del pensamiento occidental, y desde el punto de vista antropológico, su influencia fue particularmente notoria (bastaría con recordar a Juan Ginés de Sepúlveda y cómo interpretó en pleno siglo XVI el *anima* o *psyché* del indio americano armado de las explicaciones aristotélicas del bárbaro, que fueron las que alimentaron en una gran medida las teorías modernas de la esclavitud<sup>50</sup>). Pero también Ctesias y Teofrasto tuvieron su relevancia, lo cual es una faceta menos conocida (y pendiente, por cierto, de un gran estudio). Autores 'excéntricos' como Ctesias, alimentaron la atracción por los seres fabulosos que plagaron los bestiarios y los relatos de viajes, desde la Edad Media; sin embargo, el gusto por el exotismo, o —según se mire— el escándalo por lo demoníaco (si reparamos, por ejemplo, en el patriarca bizantino Focio), debería completarse aludiendo a que autores como Ctesias ayudaron también a descubrir al buen salvaje que recrearon Montaigne y, más tarde, Rousseau. El 'científico' Teofrasto permaneció ligado, más por el nombre que por la imposibilidad manifiesta de conocer su pensamiento original, a la tradición peripatética y, luego, escolástica, contrarias a este tipo de concesiones a lo maravilloso. A pesar de que los humanistas renacentistas aplicaron sus métodos filológicos tan rigurosos, el pensamiento teofrasteo permaneció enmarañado con los textos de los autores antiguos que nos transmiten sus palabras o evocan su pensamiento (no sólo Porfirio). Cuando a partir de la Ilustración europea nace

---

<sup>50</sup> Dicho así, resulta una simplificación. Debería hablarse de pensamiento cristiano (escolástico) y de aristotelismo, de cómo se toman otras vías del pensamiento antiguo (principalmente, el estoicismo), y de cómo se interfieren unas y otras. También como Aristóteles, el cristianismo (no sólo tomista) y el estoicismo pusieron un especial celo en la importancia del humano como un ser vivo racional.

una nueva sensibilidad sobre la condena del esclavismo, resurgieron con nuevo brío las ideas antiguas en torno a la capacidad de raciocinio de todos los animales con un sistema nervioso evolucionado (humanos o no). En este renacimiento, Teofrasto consciente o inconscientemente ocupó un lugar importante. No quisiera terminar sin evocar las palabras de un buen lector de Porfirio, y por consiguiente conocedor de la ‘vía excéntrica’ antigua, y concretamente de la de Teofrasto: Jeremy Bentham (1970: 283), el padre del utilitarismo. Proceden del cap. 17 de la *Introducción a los principios de la moral y la legislación*, una obra que apareció el mismo año que se promulga la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1789:

Los franceses ya han descubierto que la piel negra no es motivo para abandonar sin esperanza a un hombre al capricho de un verdugo. Tal vez algún día se reconozca que el número de patas, la piel cubierta de pelo o el final del hueso sacro son motivos igualmente insuficientes para abandonar a ese mismo destino a un ser sensible. ¿Qué otra cosa hay que pueda marcar una línea insuperable? ¿La facultad de razonar o, quizás, la facultad de hablar? (...) La pregunta no es si pueden razonar ni si pueden hablar, sino si pueden sufrir.

#### BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ARISTÓFANES. 1991. *Los acarnienses. Los caballeros. Las Tesmoforias. La asamblea de mujeres*. Madrid: Cátedra.
- 1995. *Las nubes. Las ranas, Pluto*. Madrid: Cátedra.
- ARISTÓTELES. 1983. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- 1988. *Política*. Madrid: Gredos.
- 1992. *Investigación sobre los animales*. Madrid: Gredos.
- 1994. *Reproducción de los animales*. Madrid: Gredos.
- 1995. *Tratados de lógica (Organon): Vol II (Sobre la interpretación. Analíticos Primeros. Analíticos Segundos)*. Madrid: Gredos.
- 1998a. *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- 1998b. *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Madrid: Gredos.
- 1999. *Retórica*. Madrid: Gredos.
- 2000. *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*. Madrid: Gredos.
- 2004a. *Problemas*. Madrid: Gredos.
- 2004b. *Poética*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- BALDRY, HAROLD C. 1965. *The Unity of Mankind in Greek Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BATTEGAZZORE, ANTONIO M. 1998. “L’originalità della posizione teofrastea nel contesto del pensiero animalistico aristotelico e della fisiognomica zoo-etica tra Peripato, Stoa e loro critici”, en J. M. van Ophuijsen y M. van Raalte (eds.), *Rutgers University Studies in Classical Humanities*. Vol. VIII: *Theophrastus (Reappraising the Sources)*: 223-266. New Brunswick- Londres: Transaction Publishers.
- BENTHAM, JEREMY. 1970. *Introduction of the Principles of Morals and Legislation*. Londres: Methuen.



- BEUCHOT, MAURIZIO. 2004. *Ensayos marginales sobre Aristóteles*. México: UNAM.
- BIGWOOD, JOAN M. 1989. "Ctesias' *Indika* and Photius". *Phoenix* 43: 302-316.
- 1991. "Ctesias' Parrot". *Classical Quarterly* 41: 321-327.
- BUBNER, RÜDIGER. 1993. "Langage et politique", en P. Aubenque (dir.) y A. Tordesillas (ed.), *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*: 351-365. París: Presses Universitaires de France.
- CAUQUELIN, ANNE. 1990. *Aristote: le langage*. París: Presses Universitaires de France.
- CIANI, M.<sup>a</sup> GRAZIA. 1987. "The Silences of the Body: Defect and Absence of Voice in Hippocrates", en M.<sup>a</sup> G. Ciani (ed.), *The Regions of Silence. Studies on the Difficulty of Communicating*: 145-172. Ámsterdam: Gieben.
- COLE, E. BROWLING. 1992. "Theophrastus and Aristotle on Animal Inteligence", en W. W. Fortenbaugh y D. Gutas (eds.), *Rutgers University Studies in Classical Humanities*. Vol. V: *Theophrastus (His Psychological, Doxographical, and Scientific Writings)*: 44-62. New Brunswick-Londres: Transactions Publishers.
- DAWSON, DOYNE. 1992. *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- DETIENNE, MARCEL. 1972. *Les Jardins d'Adonis*. París: Gallimard.
- DUNN, JOHN. 1996. *La agonía del pensamiento político occidental*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DIODORO DE SICILIA. 2001. *Biblioteca histórica (Libros I-V)*. Madrid: Gredos.
- DOVER, KENNETH J. 1993. *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Indianápolis: Hackett.
- EGGERS, CONRADO y JULIÁ, VICTORIA. 1978. *Los filósofos presocráticos* (Vol. I). Madrid: Gredos.
- ESQUILO. 2000. *Tragedias*. Madrid: Gredos.
- FONTENAY, ELISABETH DE. 1997. "La *Philanthrôpia* à l'épreuve des bêtes", en B. Cassin, J.-L. Labarrière (eds.), G. Romeyer Dherbey (dir.), *L'Animal dans l'Antiquité*: 281-298. París: Vrin.
- FORD, ANDREW. 1992. *Homer: The Poetry of the Past*. Ithaca: Cornell University Press.
- FORTEBBAUGH, WILLIAM. 1971. "Aristotle: Animals, Emotion, and Moral Virtue". *Arethusa* 4: 137-165.
- 2003. *Theophrastian Studies*. Stuttgart: Steiner.
- GACA, KATHY L. 2003. *The Making of Fornication: Eros, Ethics, and Political Reform in Greeks Philosophy and Early Christianity*. Berkeley: University of California Press.
- GADAMER, HANS-GEORG. 1998. *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona: Paidós.
- GARCÍA QUINTELA, MARCO VIRGILIO. 1999. *Mitología y mitos de la Hispania prerromana III*. Madrid: Akal.
- GERA, DEBORAH L. 2003. *Ancient Greek Ideas on Speech, Language, and Civilization*. Oxford: Oxford University Press.
- GIL, JUAN. 1995. *La India y el Catay. Textos de la Antigüedad clásica y del Medievo occidental*. Madrid: Alianza.
- GOTTHELF, ALLAN y LENNOX, JAMES G. (eds.). 1987. *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOMERO. 1993. *Ilíada*. Madrid: Cátedra.
- 2005. *Odisea*. Madrid: Gredos.
- HADREAS, PETER J. 1995. "Εὐνοια: Aristotle on the Beginning of Friendship". *Ancient Philosophy* 15: 393-402.

- HALL, EDITH. 1989. *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford: Clarendon Press.
- HEATH, JOHN. 2005. *The Talking Greeks: Speech, Animals, and the Other in Homer, Aeschylus, and Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HERÓDOTO. 2000. *Historia* (5 Vols.). Madrid: Gredos.
- HESÍODO. 1990. *Obras y fragmentos*. Madrid: Gredos.
- JENOFONTE. 1993. *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*. Madrid: Gredos.
- 2000. *Anábasis*. Madrid: Gredos.
- LABARRIÈRE, Jean-Louis. 2002. “Le Caractère musical de la voix chez Aristote: *apótesis, mēlos, diálekto*”. *Philosophie Antique* 2: 98-108.
- 2004. *Langage, vie politique et mouvement des animaux. Études aristotéliennes*. París: Vrin.
- LAURENT, JÉRÔME. 1996. “La Voix humaine (*De anima* II, 8, 420b 5- 421a 3)”, en G. Romeyer Dherbey (dir.) y C. Viano (ed.), *Corps et ame. Sur le De anima d'Aristote*. 169-192. París: Vrin.
- LENFANT, DOMINIQUE. 1999. “Monsters in Greek Ethnography and Society in the Fifth and Fourth Centuries B. C.”, en R. Buxton (ed.), *From Myth to Reason? Studies in the Development Greek Thought*. 197-214. Oxford: Oxford University Press.
- LONG, ANTHONY A. 1972. “Language and Thought in Stoicism”, en A. A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*. 75-113. Londres: Athlone Press.
- LOUIS, PIERRE. 1955. “Le Mot *ιστοπία* chez Aristote”. *Revue de Philosophie* 29: 39-44.
- LLOYD, GEOFFREY E. R. 1983. *Science, Folklore, and Ideology: Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MELERO, ANTONIO. 1996. *Los sofistas. Testimonios y fragmentos*. Madrid: Gredos.
- MOSTERÍN, JESÚS. 1994. *Filosofía de la cultura*. Madrid: Alianza.
- MONTIGLIO, SILVIA. 2000. *Silence in the Land of Logos*. Princeton: Princeton University Press.
- PEMBROKE, SIMON G. 1972. “*Oikeiōsis*”, en A. A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*. 114-149. Londres: Athlone Press.
- PLATÓN. 1997a. *Diálogos. Vol. I: Apología. Critón. Eutifrón. Ion. Lisis. Cármides. Hipias Menor. Hipias Mayor. Laques. Protágoras*. Madrid: Gredos.
- 1997b. *Diálogos. Vol. II: Filebo. Timeo. Critias*. Madrid: Gredos.
- 1998. *Diálogos. Vol. V: Parménides. Teeteto. Sofista. Político*. Madrid: Gredos.
- 1999a. *Diálogos. Vol. III: Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo*. Madrid: Gredos.
- 1999b. *Las leyes*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- PORATTI, ÁNGEL *et al.* 1997. *Los filósofos presocráticos* (Vol. III). Madrid: Gredos.
- PORFIRIO. 1984. *Sobre la abstinencia*. Madrid: Gredos.
- 1987. *Vida de Pitágoras. Argonáuticas órficas. Himnos órficos*. Madrid: Gredos.
- POKORNY, JULIUS. 1994. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. I Band. Tübinga-Basilea: Francke.
- RENEHAN, ROBERT. 1981. “The Greek Anthropocentric View of Man”. *Harvard Studies in Classical Philology* 85: 239-259.
- RIST, JOHN M. 1996. *Man, Soul, and Body: Essays in Ancient Thought from Plato to Dionysius*. Aldershot: Variorum.
- ROMM, JAMES. 1992. *The Edges of the Earth in Ancient Thought: Geography, Exploration, and Fiction*. Princeton: Princeton University Press.
- SABBATUCCI, DARIO. 1991. *Saggio sul misticismo greco*. Roma: Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri.
- SADUN BORDONI, GIANLUCA. 1994. *Linguaggio e realtà in Aristotele*. Roma- Bari: Laterza.

- SASSI, M.<sup>a</sup> MICHELA. 1988. *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*. Turín: Bollati Boringhieri.
- SINGER, PETER. 1995. *Animal Liberation*. Londres: Pimlico.
- SÓFOCLES. 1981. *Tragedias*. Madrid: Gredos.
- SORABJI, RICHARD. 1995. *Animal Minds and Human Morals: The Origins of Western Debate*. Ithaca: Cornell University Press.
- SOSIN, JOSHUA D. 1997. "A Word for Women?". *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 38: 75-83.
- WILSON, MALCOLM C. 2000. *Aristotle's Theory of the Unity of Science*. Toronto: University of Toronto Press.
- WITTKOWER, RUDOLPH. 1942. "Marvels of the East: A Study in the History of Monsters". *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 5: 159-197.

Fecha de recepción: 10 de agosto de 2007

Fecha de aceptación: 5 de marzo de 2008